

**LA CRISIS DEL INDIGENISMO MEXICANO:  
ANTROPÓLOGOS CRÍTICOS Y ASOCIACIONES INDÍGENAS  
(1968-1994)**



**Eva Sanz Jara**

**LA CRISIS DEL INDIGENISMO MEXICANO:  
ANTROPÓLOGOS CRÍTICOS Y ASOCIACIONES INDÍGENAS  
(1968-1994)**

**Eva Sanz Jara**



Estos documentos de trabajo del IELAT están pensados para que tengan la mayor difusión posible y que, de esa forma, contribuyan al conocimiento y al intercambio de ideas. Se autoriza, por tanto, su reproducción, siempre que se cite la fuente y se realice sin ánimo de lucro. Los trabajos son responsabilidad de los autores y su contenido no representa necesariamente la opinión del IELAT. Están disponibles en la siguiente dirección: [Http://www.ielat.es](http://www.ielat.es)

Instituto de Estudios Latinoamericanos  
Universidad de Alcalá  
C/ Trinidad 1  
Edificio Trinitarios  
28801 Alcalá de Henares – Madrid  
[www.ielat.es](http://www.ielat.es)  
[ielat@uah.es](mailto:ielat@uah.es)

Equipo de edición:  
Eva Sanz Jara  
Vanesa Ubeira Salim  
Lorena Vásquez González  
Guido Zack

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY  
Impreso y hecho en España  
Printed and made in Spain  
ISSN: 1989-8819

# LA CRISIS DEL INDIGENISMO MEXICANO: ANTROPÓLOGOS CRÍTICOS Y ASOCIACIONES INDÍGENAS (1968-1994)

Eva Sanz Jara\*

## Resumen

En este documento de trabajo en primer lugar se revisa brevemente el indigenismo mexicano: sus rasgos característicos y algunos de sus principales teóricos. A continuación, se describe la crisis del indigenismo, con sus dos principales protagonistas: los antropólogos críticos y las organizaciones indígenas. En lo que se refiere a los primeros, se aborda con detalle el significativo libro *De eso que llaman antropología mexicana* en lo que respecta a las críticas al indigenismo clásico que contiene. Y en cuanto a las organizaciones indígenas, se realiza un recorrido histórico por el desarrollo de las mismas y se enuncian varias tipologías de organizaciones en función de distintos criterios. Finalmente, se tratan las causas del surgimiento de las organizaciones indígenas, en particular, y del cambio de paradigma, del indigenismo al pluralismo, y, con él, de proyecto nacional, en general. En relación con ello, se subraya la importancia del cambio de paradigma a nivel internacional para explicar lo acontecido en México desde la década de 1970 hasta la de 2000.

**Palabras clave:** indigenismo, indianismo, México, siglo XX, nuevos antropólogos, organizaciones indígenas

## Abstract

In this work paper briefly review the Mexican indigenism: its characteristics and some of its leading theorists. This paper describes the crisis of indigenism, with its two main protagonists: the critical anthropologists and indigenous organizations. In regard to the first, addresses in detail the important book *De eso que llaman antropología mexicana* in relation to critics of the classic indigenism it contains. And as for indigenous organizations, conducting a historical review thought the development of them and sets out various types of organizations according to different criteria. Finally, this paper discusses the causes of emergence of indigenous organizations, in particular, and the paradigm shift, from indigenism to pluralism, and with it, national project in general. In this regard, stresses the importance of the paradigm shift at the international level to explain what happened in Mexico since the 1970s until 2000.

**Key words:** indigenism, indianism, Twentieth Century, new anthropologists, indigenous organizations

\*Licenciada en Historia por la Universidad Complutense de Madrid; licenciada en Antropología Social y Cultural por la UNED; doctora en América Latina Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid; investigadora asociada del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Alcalá; coordinadora del Centro de Estudios Histórico-Culturales del Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Alcalá; y coordinadora académica del Máster Universitario en América Latina Contemporánea y sus Relaciones con la Unión Europea: una Cooperación Estratégica y del Doctorado en América Latina Contemporánea de la Universidad de Alcalá. Contacto:eva.sanzjara@uah.es

## El indigenismo

El indigenismo<sup>1</sup> es un concepto que puede entenderse en sentido amplio o estricto. En sentido estricto, hace referencia al conjunto de políticas que buscan la integración del indígena en la sociedad nacional, implementadas por los gobiernos desde la década de 1940 hasta la crisis de este movimiento, que se desarrolla entre la década de 1960 y la de 1990; mientras que, en sentido amplio, indigenismo significa cualquier acción política por parte del gobierno hacia las poblaciones indias que entrañe preocupación por las mismas e intención de mejorar su situación, sea cual sea el momento histórico en que se produzca. Por ejemplo, Verónica Núñez Loyo habla, en sentido amplio, de tres momentos indigenistas en la historia de México. El primero de ellos sería el que se desarrolla durante la Colonia, el segundo durante el siglo XIX y el tercero el indigenismo propiamente dicho, en sentido estricto, al que este documento de trabajo hace referencia (Núñez, 2000).<sup>2</sup>

Uno de los principales legados de la Revolución mexicana es el cambio de discurso en lo que a la cuestión indígena se refiere. Se trata de lo que en los años inmediatamente posteriores a la coyuntura revolucionaria se denomina el “descubrimiento” de los indígenas, que podría interpretarse como un intento de definir y describir al “otro indio”, de manera distinta a como se había hecho previamente, para insertarlo en la lógica del momento, el nacionalismo revolucionario, con el objetivo de la materialización del nuevo proyecto de nación nacido de la Revolución. Las élites políticas e intelectuales, que son las que producen el discurso sobre los indígenas, son mayoritariamente revolucionarias y el modelo de nación a seguir ya no es el europeo, como lo era en el siglo XIX. México ha adquirido, gracias a la lucha, una nueva identidad, esta vez más original. En ella, se ha asignado un lugar específico a los indios, que se manifiesta y se materializa a través del discurso público sobre ellos. Este discurso afirma que, tras aproximadamente un siglo de liberalismo, el Estado “ha tomado conciencia” de la situación de las poblaciones indígenas. Esta toma de conciencia se produce con ayuda de los antropólogos, por lo que antropología y política van a ser dos áreas muy relacionadas durante el período en que el indigenismo permanece vigente. La Revolución introduce una importante innovación, consistente en incluir al “pueblo” en el proyecto nacional. Uno de los principales propósitos tras el fin de la lucha revolucionaria, de 1920 a 1940, es buscar la reconstrucción de la nación mexicana, de manera que englobe a la heterogénea población que la compone bajo la denominación de “pueblo mexicano”.

El indigenismo se instaura en México al término de la Revolución y permanecerá hasta los ochenta, aunque a finales de los sesenta comienzan las críticas a este sistema, que estará en crisis desde principios de los setenta hasta los noventa. El proyecto indigenista propone la integración del indio en el Estado mexicano, para conseguir el desarrollo y la modernidad, tanto de la población en general como de los propios indígenas. En la terminología de la época, esta integración debe llevarse a cabo haciendo que el indígena abandone sus “aspectos negativos”,

---

<sup>1</sup> Existen varios manuales sobre indigenismo mexicano, por ejemplo Marzal, 1981 y Núñez, 2000.

<sup>2</sup> Otro autor que utiliza el término indigenismo entendido en sentido amplio es Luis Villoro (2005 [1950]).



los que le relegan al subdesarrollo, y manteniendo los “positivos”, que son los rasgos indígenas, fundamentalmente prehispánicos, que subyacen en la cultura mexicana.<sup>3</sup>

Tras una primera etapa indigenista, de carácter predominantemente teórico, definitorio y de diseño, en la que cabe destacar la figura de Manuel Gamio como el principal creador del ideario, tiene lugar una segunda, a partir de la década de 1940. En la segunda mitad del siglo XX la aplicación política del ideario diseñado en los años previos se generaliza bajo las directrices de antropólogos entre los que vale la pena destacar a Alfonso Caso. Es en estos momentos cuando las ideas de los grandes teóricos del indigenismo se aplican en las políticas indigenistas clásicas. El punto de inflexión que pone fin a la primera etapa y da inicio a la segunda es el Primer Congreso Interamericano Indigenista, celebrado en Pátzcuaro, Michoacán, en 1940, en el que se busca establecer las líneas políticas a seguir para la integración indígena en la sociedad nacional. A partir de este Congreso, la corriente se convierte en una política articulada, con programa, instituciones propias y orientaciones de actuación para el Estado. A instancias de las decisiones tomadas en Pátzcuaro, se creará primero el Instituto Indigenista Interamericano (III) y en 1948 el Instituto Nacional Indigenista (INI).

Desde el fin de la coyuntura revolucionaria hasta el inicio de la década de 1970, el ideario indigenista va a ejercer una preponderancia casi absoluta. Aunque otros conviven con él durante estos años, el protagonismo del indigenismo tiende, y parece que tendía en la época, a eclipsar a los demás idearios. Las disensiones tienden a manifestarse en las décadas iniciales del período. En estos años la producción intelectual es muy rica, y gran parte de los esfuerzos intelectuales se vuelcan en el nacionalismo, en definir México, a los mexicanos y lo característicamente mexicano. Convivieron, según Ricardo Pérez Montfort, en torno a estas cuestiones, tres corrientes ideológicas: el indigenismo, el hispanismo y el latinoamericanismo. Dichas corrientes habrían de ser opciones verdaderamente relevantes para la construcción de la nación por poco tiempo. El indigenismo fue vinculándose cada vez más con el gobierno, mientras que el hispanismo fue relegándose como ideología de los sectores más conservadores de la sociedad. El latinoamericanismo, por su parte, ha continuado siendo una opción minoritaria (Pérez Montfort, 1994: 351).

---

<sup>3</sup> Carlos Zolla explica el indigenismo con las siguientes palabras: [...] *el indigenismo puede ser concebido como un “estilo de pensamiento” que forma parte de una corriente cultural y política más amplia, identificable como el pensamiento nacionalista que orientó el discurso del Estado desde los años veinte hasta principios de los ochenta. De esta manera podemos reconocer como “indigenista” no sólo la producción de los antropólogos, las instituciones responsables de la política hacia los indios, las acciones y visiones de los funcionarios de los organismos gubernamentales, sino también la historiografía nacionalista, los discursos de los funcionarios de Estado e incluso la producción artística que exalta a las culturas indígenas como origen de la nacionalidad mexicana. Todas estas expresiones culturales y políticas están íntimamente ligadas al ejercicio del poder y se inscriben de manera coherente en el proceso de formación del Estado mexicano en la época posrevolucionaria* (Zolla, 2005: 6).

Por su parte, Félix Báez-Jorge describe la corriente del siguiente modo: [...] *utilizar los valores culturales precolombinos en beneficio de las formaciones nacionales. Los mestizos latinoamericanos buscan en el ancestro autóctono la alteridad definitoria de su identidad. Incautación y recuperación conducen a la revaloración simbólica del indio y de lo indio, tendencia que en sus posiciones extremas alcanza perfiles románticos o de franca utopía nativista, en oposición a la cultura occidental. Dialéctica en la que la imagen del indio arqueológico emerge como referencia retórica cuya función es legitimar los proyectos indigenistas* (Báez-Jorge, 2001: 424 y 425).



También en lo que se refiere a las disensiones al indigenismo, Juan Comas asevera que frente a esta corriente, como opuestas a ella, se encuentran el indianismo y el occidentalismo o, como otros autores lo denominan, el hispanismo. En cuanto al primero dice el autor: *Pudiéramos definir el Indianismo como la posición extrema de quienes abogan por revivir la expresión cultural de lo indio, como suprema aspiración social y aun política* (Comas, 1961: 251). Y, sobre el segundo, afirma: *Por su parte la actitud Occidentalista parte de la supra-valoración de lo euro-americano y de la negación de valores a todo lo indígena. Su finalidad es lograr una rápida e impositiva incorporación de lo indio a lo occidental* (Comas, 1961: 250 y 251). Sin embargo, considera Comas que el equilibrado término medio, el pensamiento correcto, es el indigenismo: *Un sereno examen de la cuestión nos lleva al reconocimiento de que: ni total occidentalización, ni total indianización; estamos ante un caso bien claro de interacción, de aculturación. Es la tesis social y política que adopta el Indigenismo [...]* (Comas, 1961: 251).

Uno de los primeros grandes teóricos del indigenismo mexicano es Manuel Gamio. En su opinión, la antropología debe tener una misión eminentemente práctica, resolver los problemas más acuciantes de supervivencia de los indígenas para facilitar así su integración en la sociedad mexicana. El antropólogo se distingue por concebir la antropología de manera exclusiva como medio para la aplicación de medidas gubernamentales. Éstas, lógicamente, no se enfocan de modo único a las poblaciones indígenas, sino a toda la población nacional. En consecuencia, el objetivo de la antropología es para Gamio la construcción de la idea de nacionalidad (Aguirre Beltrán, 1986 [1968]: 153):

*Es axiomático que la Antropología en su verdadero, amplio concepto, debe ser el conocimiento básico para el desempeño del buen gobierno, ya que por medio de ella se conoce a la población que es la materia prima con que se gobierna y para quien se gobierna. Por medio de la Antropología se caracterizan la naturaleza abstracta y la física de los hombres y de los pueblos y se deducen los medios apropiados para facilitarles un desarrollo evolutivo normal* (Gamio, 1982 [1916]: 15).

Tras algunos intentos del Estado, que no tuvieron el éxito que se esperaba, de crear una organización desde la cual se diseñen e implanten las políticas indigenistas, como el Departamento Autónomo de Asuntos Indígenas creado por el presidente Lázaro Cárdenas, nace, en 1948, el Instituto Nacional Indigenista, que seguirá las directrices marcadas en el Primer Congreso Interamericano Indigenista. Es en este contexto donde aparece otra figura fundamental del indigenismo, Alfonso Caso. Este antropólogo es de la opinión de que la aculturación y la consecuente conversión de los indígenas en mestizos es inevitable, pero piensa que para que sea beneficiosa debe llevarse a cabo de manera “planificada”:

*Frente a una cultura como la nuestra, inspirada fundamentalmente en el uso adecuado de una tecnología que constantemente se transforma por los descubrimientos científicos; frente a una medicina como la nuestra, en que la observación y la experimentación han llevado al conocimiento de la causa de muchas enfermedades y de los métodos adecuados para sanar al enfermo y para prevenir la enfermedad; frente a una educación como la nuestra, que pugna por dar al hombre un concepto más adecuado del Universo y del hombre mismo, en sus relaciones con sus semejantes; frente a una organización compleja como la nuestra, en que el individuo no sólo es parte de la pequeña comunidad que habita,*



*sino que, además, está ligado a los problemas de la Entidad a la que pertenece su comunidad, y de la Nación misma, existen grupos atrasados que forman comunidades a las que hay que ayudar para lograr su transformación en los aspectos económico, higiénico, educativo y político; es decir, en una palabra, la transformación de su cultura, cambiando los aspectos arcaicos, deficientes, -y, en muchos casos nocivos, de esa cultura-, en aspectos más útiles para la vida del individuo y de la comunidad. Lograr esa transformación es lo que se llama aculturación (Caso, 1958: 34 y 35).*

Por último, Gonzalo Aguirre Beltrán es, según Marzal, el antropólogo indigenista de “mayor vuelo teórico”, el más coherente en su apología del integracionismo (Marzal, 1981: 409), tal vez esto se deba a que será él quien tenga que defender el indigenismo oficial en la década de los setenta, frente a los ataques de la nueva generación de antropólogos. Ante ellos, el antropólogo responde que el indigenismo ha logrado poner solución a parte de los problemas que se proponía resolver, básicamente la mexicanización de los indígenas:

*[...] es mi intención probar [...] que la acción y la política indigenistas han logrado la cristianización y la mexicanización del indio; que la absorción de los valores indios por parte de la cultura nacional implica la supervivencia –no la aniquilación cultural- de esos valores en el proceso irreversible de aculturación que contrae la formación de un Estado nacional; y, finalmente, que el problema indígena no fue nunca, ni lo es en la actualidad, un problema de minorías étnicas sino, todo lo contrario, un problema de mayorías con las que fue necesario configurar una nación (Aguirre Beltrán, 1976: 22).*

## **La crisis del indigenismo**

En la década de 1970, tras un fuerte movimiento estudiantil cuyo punto culminante fue la Matanza de Tlatelolco de 1968, comienza la crisis del indigenismo. Se pone en tela de juicio la política gubernamental, y, dentro de ella, la aplicada con respecto a los indígenas, generalizándose la discusión con su paso del ámbito exclusivamente académico al político. Se cuestiona la labor realizada durante las cinco décadas que van desde el fin de la Revolución Mexicana hasta 1970 por parte del Estado con ayuda de los antropólogos oficialistas. Se critica el llamado por los científicos sociales “indigenismo oficial”, por considerarlo una ideología engañosa que, aunque afirma buscar el beneficio del indígena, en realidad está al servicio de su promotor, el Estado. A finales de los setenta, como respuesta gubernamental a las numerosas críticas al indigenismo clásico, se pone en marcha un nuevo proyecto de orientación pluralista, llamado “indigenismo participativo”, de tendencia diferente al pensamiento y al proyecto de los antropólogos indigenistas clásicos. Las críticas se difunden en 1970, con la publicación del libro, compilado por Arturo Warman, *De eso que llaman antropología mexicana*, en el que se lleva a cabo una revisión de la antropología mexicana post-revolucionaria.

La negación de todo valor al indigenismo, la afirmación de que ha sufrido un fracaso estrepitoso, va a hacer correr durante estos años ríos de tinta. Una nueva generación de antropólogos se dedica a escribir prolijamente sobre el tema. En muchos casos pertenecen a corrientes alternativas distintas, pero eso parece carecer de importancia porque lo verdaderamente



relevante es su unión frente a los indigenistas clásicos. Un hito fundamental de la más fuerte polémica respecto al tema indígena que ha tenido lugar en la historia de México hasta ese momento, o al menos así la califican sus protagonistas, es *De eso que llaman antropología mexicana*, que, ya en su presentación, se autocalifica como un libro polémico: *Es una obra polémica que contribuirá [...] al debate público que estos problemas demandan* (Warman, Nolasco, Bonfil, Olivera y Valencia, 1970: 8). El objetivo de la obra se explicita del siguiente modo en las primeras páginas: [...] [Los] *autores de este volumen [...] representan una nueva corriente de opinión que subraya la obligación de que los antropólogos asuman una actitud crítica ante su propia ciencia y ante su propia sociedad* (Warman, Nolasco, Bonfil, Olivera y Valencia, 1970: 8).

Uno de los autores de esta obra colectiva, Arturo Warman, dice que en el indigenismo: [...] *el ser indio no se reconocía por sus elementos pintorescos sino por su pobreza, su marginalismo económico, su conservadurismo y su incultura [...] El problema indio sólo admitía una respuesta: que los indios dejaran de serlo* (Warman, 1970: 24). El autor también valora negativamente la intención de incorporar al indígena a la sociedad nacional a toda costa, el integracionismo indigenista, que:

*Propone que el indio se incorpore aceptando los “valores positivos” de Occidente, como la economía, la lengua, la ciencia y la tecnología, la organización política y, por supuesto, la idea del progreso manifiesto. La nación, u Occidente, absorberá en cambio los “valores positivos” indígenas como el arte, la sensibilidad y, por supuesto, la historia [...] En este intercambio es Occidente el único que fija los precios de mercado, ya que sólo sus afiliados, iluminados por la razón y la justicia, saben lo que es positivo* (Warman, 1970: 27 y 28).

Otra valoración negativa del integracionismo indigenista contenida en el mismo libro, también referida a la cuestión de la erradicación de los valores negativos de los indios y la conservación de los positivos que propugna dicha corriente para lograr la integración, la enuncia Guillermo Bonfil al igualar ésta con la asimilación y denunciar la falta de evolución del indigenismo, que se mantiene, dice el autor, en los mismos presupuestos que en 1920:

*[...] sean los que fueren los valores por preservar, al indio hay que “integrarlo”, e “integración” –otro término opaco de tanto manosearlo- debe traducirse no como el establecimiento de formas de relación entre los indios y el resto de la sociedad global, puesto que tales relaciones existen (no hay un solo grupo indígena aislado: todos son explotados en beneficio de la sociedad nacional), sino como una asimilación total del indígena, una pérdida de su identidad étnica, una incorporación absoluta a los sistemas sociales y culturales del sector mestizo mexicano, cuya valoración se mantiene –en la ideología oficial- tan orondamente alta hoy como se imaginaba en 1920 para el futuro inmediato* (Bonfil, 1970: 43).

En relación con ello, dice Arturo Warman que en Pátzcuaro no se produce ningún tipo de autocrítica:

*Se reiteró la acción integral sobre toda la cultura nativa, para transformarla. Se repitió el ensalzamiento de la educación como acción reformadora. También se habló de respeto a la personalidad del indio. Se insistió en que lo aleatorio era intocable, pero nadie dudó de la*

*justicia de agredir lo básico en nombre del desarrollo económico [...] Nadie dudó, ni por asomo, que todo era en bien del indio. No se hizo crítica teórica de los repetidos y onerosos fracasos que se justificaron casuísticamente. En Pátzcuaro no hubo lugar para la disidencia (Warman, 1970: 33 y 34).*

También Guillermo Bonfil Batalla resalta esta incapacidad del indigenismo para ejercer la autocrítica: *Si algún reproche debe hacerse a los indigenistas de esa época –y no sólo a ellos: a casi todos los intelectuales de la revolución consumada- es el haber abandonado el ejercicio indeclinable de la crítica (Bonfil, 1970: 42).* Mercedes Olivera, por su parte, destaca la importante función de la antropología como disciplina crítica, de denuncia (Olivera, 1970: 117).

En *De eso que llaman antropología mexicana* también se critica la absoluta identificación de la antropología social con el indigenismo, que impedía la difusión de prácticamente ninguna corriente antropológica distinta de él, y la consecuente subordinación de la disciplina a las tareas de gobierno, pues debía plegarse totalmente a los intereses gubernamentales (Nolasco, 1970). Podría hablarse, según los nuevos antropólogos, de un monopolio gubernamental del discurso público sobre los indios. Margarita Nolasco argumenta que el indigenismo perpetúa el colonialismo, las relaciones de dominación: *La antropología aplicada no sólo se ha limitado espacialmente –México-, sino que también se ha restringido en su temática –sólo lo indígena- y se ha convertido en una ciencia social colonialista, útil únicamente para conocer al dominado (Nolasco, 1970: 74).* Mercedes Olivera, respaldando lo mencionado con anterioridad, afirma que esta corriente, por su burocratización y la protección que el Estado le ha brindado, ha dejado de lado el carácter científico que se supone que debería tener, perdiendo todo rigor en su teoría y, además, ha sido marcadamente infecunda en la práctica (Olivera, 1970: 95). En este sentido, y guardando gran fidelidad a las ideas de corte marxista imperantes, en una crítica generalizada que la política indigenista supone la legitimación del poder, es paternalista y protege los intereses de los privilegiados. Además, las medidas propuestas y puestas en práctica por el indigenismo son parciales y obsoletas (Valencia, 1970).

En la misma línea crítica, también se afirma que el proyecto de integración indigenista fortaleció las estructuras de poder y la organización clasista, dejando así a los indígenas sin la posibilidad de acceder a la vida moderna (Olivera, 1970). Y no sólo se les impide entrar en la modernidad al hacerles permanecer como clase subordinada, con el indigenismo también se les da “una falsa conciencia de sí mismos” (Bonfil, 1970). Esto está en relación con la negación del indio que los indigenistas hacen al afirmar que la única solución a su problemática es la mexicanización. Por otro lado, se considera negativo que a los indígenas siempre se les vea como a “los otros”. La crítica más general que desde las corrientes marxistas campesinistas se hace al “indigenismo oficial” o “clásico” es que éste quiere acabar con las culturas indígenas. Margarita Nolasco valora negativamente que esta corriente [...] *supone que si desaparecen las diferencias culturales habrá desaparecido el problema indígena (Nolasco, 1970: 86).* La autora dice al respecto que: *La idea de integración termina siempre con el supuesto de una total asimilación de la población indígena por la nacional, lo que significa simplemente el momento último del colonialismo (Nolasco, 1970: 86).* Otro comentario negativo sobre el indigenismo consiste en aseverar que no permite la participación de los indígenas en las decisiones, no deja a los indios elegir qué opción desean seguir, con lo que se les niega como sujetos activos:



*Se dice que debe darse al indígena la opción de elegir su propio camino. Pero el sistema no permite que los indígenas sean los gestores de su propio destino (enajenación o liberación) sino que en nombre de una tecnología, de un desarrollo económico, de una religión determinada, o de la democracia misma, les imponen un camino: la cultura occidental (la homogeneización cultural), que no significa en forma alguna la liberación de los indígenas (Nolasco, 1970: 83).*

Warman engloba sus comentarios sobre la corriente indigenista imperante con anterioridad bajo la máxima que según él la guía: “la teoría está bien, lo malo son los indios”. De esta manera, a pesar de que en opinión del autor el modelo falla, no se duda sobre lo teórico, ni se renueva en ningún momento. El punto de inflexión que el antropólogo plantea como respuesta a este inmovilismo es el 68: *La misma teoría fundamentó las múltiples y reducidas acciones que se realizan desde entonces. Se sigue creyendo en la necesidad de la incorporación, en las virtudes de la educación, en la acción integral y en la justicia inmanente de empujar a los indios por la senda del progreso hasta alcanzar la apoteótica cumbre de México* (Warman, 1970: 34). No obstante, el indigenismo, pese a su insistencia, no obtiene los resultados esperados: *Hoy puede observarse, no sin cierta angustia, que las mismas teorías mantienen su vigencia rígida y esclerótica. Los viejos argumentos se repiten y vive el mito de la integración patria tantas veces repetida y nunca conseguida. La realidad se ha modificado pero su interpretación permanece estática* (Warman, 1970: 35). La corriente, pues, no se adapta a la realidad cambiante. Warman afirma, sarcásticamente, que se debe a que [...] *los indios son tercos e inconscientes. Siguen siendo indios y estando allí* (Warman, 1970: 34). Guillermo Bonfil Batalla respalda lo anterior al afirmar que el indigenismo insiste en sus ideas pese a que los resultados obtenidos no han sido los esperados y que esta corriente persigue la desaparición del indio: *Las ideas fundamentales del indigenismo, sin embargo, se mantienen [...] La meta del indigenismo, dicho brutalmente, consiste en lograr la desaparición del indio. Se habla, sí, de preservar los valores indígenas –son que se explique cómo lograrlo-; pero curiosamente esos valores preservables coinciden con los que postula la cultura nacional* (Bonfil, 1970: 43).

Continúa el antropólogo diciendo, como lo hacía Warman, que el indigenismo ha dejado de responder a las exigencias de la realidad que lo rodea y que ha quedado obsoleto: *Todas las metas del indigenismo de la revolución se sostienen incólumes, ajenas a la realidad, firmemente asentadas sobre los pies de barro de su etnocentrismo contradictorio que valora una imaginaria sociedad propia cuya estructura, cuyas lacras y problemas reales es incapaz de percibir* (Bonfil, 1970: 43). Los objetivos que el indigenismo persigue –los nacionales- y los de las poblaciones indias ya no coinciden, [...] *el etnocentrismo de la política indigenista encubre hoy los intereses de la sociedad nacional, al margen de los intereses de la población india* (Bonfil, 1970: 44), debido a que lo que define a [...] *la política indigenista es el intento de extirpar la personalidad étnica del indio* (Bonfil, 1970: 44). Warman, en la misma línea pero yendo más allá en sus críticas, habla negativamente de la propia ciencia antropológica: *La antropología es, en fin de cuentas, una creatura de la civilización occidental* (Warman, 1970: 10). Sin embargo, afirma el autor: *La antropología no es una creatura arbitraria de la civilización occidental. Todo lo contrario: es una respuesta a necesidades concretas y precisas de esa civilización. El conocimiento de otros pueblos nunca ha sido un lujo sino una necesidad* (Warman, 1970: 10). Las dinámicas que se producen entre culturas diferentes, continúa el antropólogo, operan “en términos de dominio, de

conquista y de subyugación”. La explicación que el autor da a todo ello es económica: *La antropología, o mejor, la tradición antropológica es una de las necesidades derivadas del carácter expansionista de Occidente* (Warman, 1970: 11).

Incluso algunos antropólogos indigenistas clásicos manifiestan objeciones a la labor llevada a cabo por el Estado mexicano entre 1920 y 1970. Alejandro Marroquín enumera las que, en su opinión, son las principales críticas que pueden hacerse al indigenismo mexicano: la dispersión de la acción indigenista; su desviación respecto a los objetivos primigenios; la ausencia de implantación de cambios estructurales; la falta de planificación de la labor del INI; la carencia de estudios previos y el decaimiento del asesoramiento antropológico; la falta de un enfoque político auténticamente indigenista; la seria limitación financiera; la ausencia de adecuada coordinación; la falta de autoridad coactiva, pues el INI no tiene fuerza efectiva sobre las dependencias locales; la inexistencia de una política verdadera de formación de personal; la herrumbre burocrática; el surgimiento de nuevos problemas no contemplados por la acción indigenista;<sup>4</sup> las frecuentes frustraciones de los indígenas ante las expectativas que el INI les presenta, y que acaban por no cumplirse; y, por último, la cuestión de que el INI deja incompletas las políticas aplicadas que lleva a los indígenas (Marroquín, en VV.AA., 1973). El hecho de que un reputado indigenista, como lo es Marroquín, haga públicas estas críticas, deja ver la gravedad de la situación. No obstante, como ha podido observarse, las opiniones vertidas por los antropólogos anti-indigenistas son mucho más duras. Rodolfo Stavenhagen hace la siguiente afirmación crítica sobre el indigenismo:

*Las políticas indigenistas, aunque fueron bienintencionadas, de hecho resultaron ser etnocidas y bastante ineficaces incluso en términos de sus propios objetivos declarados. En los congresos indigenistas interamericanos [...], los delegados gubernamentales se lamentarían de las condiciones lastimosas de los pueblos indígenas del continente. Mientras que los gobiernos informaban de sus programas y proyectos de desarrollo, con frecuencia en lenguaje autoelogioso, a los pueblos indígenas sólo se les concedía una presencia simbólica en estos congresos, a la vez que su situación socioeconómica se deterioraba visiblemente* (Stavenhagen, en Gutiérrez, comp., 1997: 14).

Las organizaciones indígenas juegan un importante papel como grupo crítico, junto con los “nuevos antropólogos”, de la antropología oficial, vigente a principios de la década de los 70. Dichas agrupaciones son especialmente relevantes en el cambio de proyecto nacional y del lugar conferido a los indígenas en el mismo, consistente en el paso, tras la crisis del indigenismo, del proyecto revolucionario, de integración, al pluralista en México. Pero el cambio de proyecto nacional no se debe sólo a la acción teórica crítica de los antropólogos y a la organización de los movimientos indígenas, sino que también influye extraordinariamente en él la coyuntura internacional, la globalización, que permite las nuevas acciones de antropólogos e indígenas. No puede obviarse la importancia en todo este proceso de un cambio de mentalidad operado en esta época, que M. A. Bartolomé describe de la siguiente manera: *Se trató de la eclosión de una nueva conciencia étnica positivamente valorada; de una clara afirmación cultural e identitaria de los grupos culturalmente diferenciados a los que se había pretendido hacer renunciar a sí mismos*

---

<sup>4</sup> Como por ejemplo, la explosión demográfica indígena, causada por las mejoras sanitarias, y que trae como consecuencia la emigración a las ciudades.

(Bartolomé, 1997: 31-32). Este fenómeno es el "nacimiento de la identidad". La nueva conciencia permitió el inicio de los movimientos indígenas. La nueva ideología se plasmó en las Declaraciones de Barbados -I, II y III-, llevadas a cabo en 1971, 1979 y 1994. En ellas, se continúa la crítica al integracionismo oficial y se afirma la conveniencia de la autogestión indígena, tanto material como ideológica.

### Las organizaciones indígenas

Antes del período 1970-1980, no puede hablarse, en México, de movimiento indígena propiamente dicho. Puede afirmarse que esta movilización surge precisamente en esta época porque es entonces cuando la diferencia comienza a ser un valor. Con anterioridad, los indios no se presentaban como tales, no había nada en su discurso que evidenciara la diferencia cultural. A pesar de ello, los indígenas mexicanos han formado parte desde hace mucho tiempo de asociaciones: *A raíz de la revolución mexicana, pero sobre todo desde el período del presidente Lázaro Cárdenas (1934-1939), la población indígena fue incorporada a las organizaciones de masas del Estado mexicano* (Pitarch y Moreno, 2002). Hasta 1970, los indígenas se integraron en el "modelo corporativo", en el que formar parte de las grandes asociaciones estatales era la manera de acceder a ayudas y prestaciones del Estado. Marie Chantal Barre pone como ejemplo de estos organismos estatales de la época postrevolucionaria la Confederación Nacional Campesina (CNC), cuyo objetivo es, según la autora, la unión de los campesinos<sup>5</sup> para apoyar al gobierno (Barre, 1983).

A partir de 1970, pues, puede hablarse ya de movimiento indígena propiamente dicho: *Entre 1971 y 1977 ha habido un incremento innegable en la movilización política de las poblaciones aborígenes del Continente. El número de organizaciones que se definen a sí mismas como étnicas o indígenas se ha incrementado considerablemente. La capacidad de movilización de esas organizaciones y su visibilidad política, han crecido con rapidez en casi todos los países de la región* (Bonfil, 1995: 369). En opinión de Barre, este movimiento se crea en un momento tan tardío como es la década de 1970 debido a que es una [...] *iniciativa difícil en un país como México donde el nacionalismo oficial (que también se nutre de la lucha de los indios especialmente a través de la figura de Zapata), dificulta la formación de un verdadero nacionalismo indio [...]* (Barre, 1983: 123).

En 1973 se crea el Movimiento Nacional Indígena y en 1974 se reúne, en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, el Congreso Indígena; ambos para deslindar a los indígenas de las asociaciones estatales y organizar lo que iba a ser el primer período del movimiento indígena independiente. No obstante, la independencia de estos primeros momentos es relativa, puesto que el congreso mencionado es auspiciado por el gobierno, tal vez con el objetivo de mantener bajo su control a los indígenas: *Los sucesivos gobiernos, por su parte, trataron de controlar y encauzar estos movimientos independientes, en unos casos mediante la represión abierta, pero más frecuentemente mediante formas sutiles de cooptación de los dirigentes indígenas* (Pitarch y Moreno, 2002). De la misma opinión es Marie Chantal Barre, que afirma lo siguiente: *La fuerza*

---

<sup>5</sup> En este período, los términos indígena y campesino funcionan en abundantes ocasiones como sinónimos.

*social de los indios empezaba a ser evidente y era necesario englobarlos en organizaciones oficiales, para controlarlos* (Barre, 1983: 124). La temática que se trató en este Congreso Indígena de San Cristóbal de 1974, aparte de la autoperpetuación (la necesidad de crear organizaciones) y el racismo, fundamentalmente giró en torno problemas relacionados con la “clase”: problemas de la tierra, salarios mínimo para los trabajadores indios, problemas en el comercio de productos indígenas, etc.

El Primer Congreso de Pueblos Indígenas, celebrado en Pátzcuaro en 1975, fue también organizado por organismos estatales, concretamente la CNC, el INI y la Secretaría de la Reforma Agraria (SRA), y fue presidido por Luis Echeverría. En él se creó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI), cuya pretensión era ser la cúspide de una red jerárquica de la que la base estaría constituida por las comunidades indígenas con la finalidad de canalizar los movimientos indios por parte del Estado. Como sucedía con anterioridad, las reivindicaciones son de carácter económico (tierras, ganadería y comercio), y también educativas y culturales. Pero acontece un hecho novedoso, consistente en la exigencia por parte de los indígenas de reconocimiento. El II Congreso del CNPI se celebró en el estado de México en 1977 y el III en la ciudad de México en 1979. En ellos, especialmente en el III, las anteriores exigencias de reconocimiento se desarrollan, desembocando en la denuncia del sistema, así como en el deseo de participar y decidir en asuntos que hasta entonces eran monopolio del gobierno (Barre, 1983: 124-126). De esta manera, se produce una confrontación de intereses entre gobierno e indígenas en el seno del CNPI, puesto que éste, aunque auspiciado por el poder, no se limita a seguir sus directrices, sino que trata de conseguir cada vez mayores cotas de independencia. No obstante, depender del gobierno no representa sólo desventajas: *Dada su estrecha relación con el gobierno, el CNPI no puede sobrepasar ciertos límites, pero es cierto también que tiene un margen de acción bastante amplio y sobre todo, cierto poder de negociación* (Barre, 1983: 127). Por otra parte, en 1976 se crea la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües, asociación civil (ANPIBAC), en la que se reúnen los maestros bilingües. Al principio, esta organización se restringe a actividades de carácter gremial, pero en 1979 [...] *reconoció que los maestros bilingües habían sido hasta entonces responsables de la extinción de las culturas y de las lenguas autóctonas y vehículos de la castellanización. Había que adoptar una nueva estrategia educacional: la educación indígena tenía que contribuir al desarrollo y a la identificación étnica, a la revalorización cultural y a la participación política* (Barre, 1983: 129).

Afirma Barre que al inicio de la década de los 80 comienza en México un movimiento indio “verdaderamente independiente”. En las regiones de mayoría indígena y campesina proliferan las organizaciones independientes, pudiendo ser éstas monoétnicas o multiétnicas. Simultáneamente, se crean otras organizaciones, más clasistas que étnicas, que priorizan el factor económico. Pueden ser uniones de ejidos, pueblos, comuneros, etc. Las primeras son de carácter étnico y se centran en la crítica al sistema,<sup>6</sup> siendo conscientes de que para hacerle frente deben aliarse entre ellas, a escala nacional e incluso pan-nacional. Ejemplo muy representativo de un intento de unión es el I Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes, celebrado en 1980, cuyo carácter es independiente, aunque su temática sigue

---

<sup>6</sup> Es conveniente aclarar que cuestionar del sistema no significa necesariamente plantearse la toma del poder a nivel nacional.

siendo predominantemente económica. El II Encuentro de Organizaciones Indígenas Independientes de México, Centroamérica y el Caribe, que tiene lugar en 1981 en Michoacán, persigue como objetivo principal organizar la unión de los indígenas a nivel nacional. Para ello se crea la Comisión Promotora Nacional de Organizaciones Indígenas Independientes. Esta unión no es fácil debido a la complicada comunicación entre los grupos étnicos por su diversidad y la dificultad de sobrepasar las preocupaciones meramente locales. La aparición del movimiento étnico “independiente” no significa, en México, el fin del “oficial”, de hecho, ambos discurren de manera paralela, persiguiendo los mismos objetivos (Barre, 1983: 134 y 135). Puede afirmarse, incluso, que las acciones de ambos tipos de movimiento indígena, durante la década de 1980, se complementan:

*Sin duda, la existencia de organizaciones oficiales ha propiciado el desarrollo de las independientes [...] En la actualidad, las dos vertientes del movimiento indio tienen una función: los independientes representan la expresión directa de la base y pueden ser catalizadores; los no independientes, aprovechar el margen de acción de que disponen en su calidad de interlocutores del gobierno y exigir medidas concretas. Pueden conseguir concesiones que los independientes consideran insuficientes, pero que no dejarán de ser avances que contribuirían a la toma de conciencia de los mismos pueblos indios (Barre, 1983: 136).*

A partir de 1992 comienza lo que Pedro Pitarch y Martha Moreno denominan el segundo momento del movimiento indígena independiente, a propósito de la "contra-celebración" del V Centenario del Descubrimiento de América: *Desde aquellas fechas, las marchas, foros y reuniones indígenas se han incrementado espectacularmente. Las organizaciones también fueron adoptando una perspectiva cada vez más internacional, y, en ciertos casos, lograron establecer relaciones con organizaciones y líderes indígenas internacionales (Pitarch y Moreno, 2002).*

Puede comprobarse, siguiendo la evolución temporal del movimiento indígena, que las exigencias de las organizaciones al Estado han ido variando, siendo éstas al principio de carácter agrícola y sindical, para después convertirse en reclamaciones de reconocimiento, de carácter identitario cultural e, incluso, de autonomía. A partir del nacimiento de lo que puede denominarse el movimiento indígena independiente, con un primer momento en la década de 1980 y un segundo a partir del V Centenario, los intelectuales indígenas pasan a encabezar las asociaciones. Y es precisamente entonces cuando varía sustancialmente el contenido de las reclamaciones al Estado y, por tanto, la ideología del movimiento indígena. Esta nueva ideología es la llamada “indianista”, que surge, en el marco de la disyuntiva entre etnia y clase, como defensa de la primera frente a la segunda. En otras palabras, hasta los años 80 el discurso clasista dominaba la ideología producida respecto a los indígenas y, cuando los intelectuales indios pasan a encabezar las asociaciones, se toma el discurso de etnia o indianista. Afirma Rodolfo Stavenhagen que pueden resaltarse cinco grandes ejes en torno a los cuales gira el indianismo, los cuales constituyen las reivindicaciones de las organizaciones indígenas a partir de los 90: definición y status legal, derecho a la tierra, identidad cultural, organización social y costumbre jurídica y participación política. (Stavenhagen, 1997: 27).

El zapatismo constituye un caso típico de aplicación de la ideología indianista y es de referencia ineludible al tratar el segundo momento del movimiento indígena independiente. En él conviven



ideologías de corte marxista e identitario, las primeras han dejado paso, con la propia evolución interna del movimiento, a una relectura de la problemática indígena en clave etnicista, acorde con novedosas tendencias, como la no toma del poder, la sobrevaloración de la diferencia y dejar atrás la idea de revolución sustituyéndola por la de rebeldía, entre otras. El zapatismo constituye, según la interpretación de Pedro Pitarch, un caso paradigmático de construcción identitaria que posee influencias del multiculturalismo estadounidense. Dicha construcción se realiza en función de las expectativas que del movimiento alberga la opinión pública:

*Es posible que toda política de la identidad necesite de esta ficción. Pero en el caso de Chiapas -como sucede en general con los indígenas americanos- se suma el hecho de que el indígena modelo de la ficción será el resultado de la proyección occidental: cristiano de la iglesia primitiva, ecologista, demócrata, revolucionario, místico, renacido pentecostal, feminista, patriota mexicano, enemigo del neoliberalismo, etcétera. En lo más profundo de la selva, el público encuentra el sueño de un indio que dice justamente lo que aquél quiere, necesita escuchar (Pitarch, 2001: 54).*

Las organizaciones indígenas actuales tienen como principal característica, según Pitarch y Moreno, su gran heterogeneidad. Debido a ello, el movimiento indígena puede ser clasificado en función de varios criterios:

*Las organizaciones pueden clasificarse, por ejemplo, por grupo lingüístico, por área de trabajo, por nivel organizativo, por su ubicación ideológica en el espectro que va de las organizaciones tradicionales y conservadoras a las revolucionarias de izquierda, o bien, también, por un eje ideológico dentro de la política indígena que va desde el "sindicalismo laboral" al "culturalismo", y que define su posición frente a la sociedad dominante. Las organizaciones también se pueden agrupar cronológicamente en un árbol genealógico, ya que frecuentemente las nuevas organizaciones son el resultado de fisiones y fracturas, a veces ideológicas, y más frecuentemente provocadas por ambiciones y disensiones personales. Hay organizaciones de carácter religioso, político, sindical, agrarista, cultural, aunque con frecuencia las funciones de éstas se traslapan (Pitarch y Moreno, 2002).*

Guillermo Bonfil también destaca la heterogeneidad de las organizaciones indígenas, tanto en función de su forma de organización, como por su mayor o menor representatividad, sus objetivos, tácticas y proyectos (Bonfil, 1995: 369 y 370). Cuando las organizaciones indígenas toman relevancia, en los años 80, pueden clasificarse en dos grandes grupos. Por una parte, las de "tierras altas" ("de clase"), que entienden a los indígenas en función de su relación con los Estados; se trata de organizaciones de tipo sindical, no son en su origen específicamente indígenas, pero incluyen a los indios, presentándolos como proletarios. Y, por otra parte, las organizaciones indígenas de "tierras bajas" ("federaciones") o grupos tribales, que crean estructuras federativas de más de un grupo tribal; sirven a los indígenas para articularse y así representarse frente al Estado y frente a las organizaciones internacionales; y otorgan gran importancia a los caracteres culturales (Pitarch y Moreno, 2002).

Posteriormente, el grupo de organizaciones indígenas de las "tierras altas" se escinde en dos corrientes, la "sindical" y la "culturalista". Entre ambas habrá una fuerte tensión. A las asociaciones indígenas "culturalistas" también se las conoce como "mayistas", puesto que éstas

son las predominantes. Los líderes de estas organizaciones, los "intelectuales mayas", han viajado mucho, han estudiado carreras universitarias y han aprendido fuera de su comunidad lo que significa ser maya. Estos grupos "mayistas" tienen muy poca base indígena, se dedican a la promoción de la cultura maya -por ejemplo la lengua- y a partir de mediados de los 90 comienzan a recibir mucha atención por parte de las ONGs y otros organismos internacionales. Dichas asociaciones no financiaban a los "sindicales" porque se temía que el dinero fuera a parar a la lucha armada. El resultado es que los "culturalistas" son los más reconocidos, tanto nacional como internacionalmente; por ello, los "sindicalistas" adoptan en cierto modo la retórica identitaria culturalista para ganar adeptos, ya que con la política de la identidad se obtienen beneficios políticos importantes. Los grupos "culturalistas" están dirigidos por nuevas élites indígenas, que están aprendiendo el valor de serlo. Su discurso, descrito brevemente más arriba, es el indianismo. El indianista es un discurso efectivo, porque es sencillo, incurre en numerosas identidades estereotipadas y está muy bien articulado, lo que hace que se comprenda fácilmente y que resulte impactante, por lo que su difusión es muy amplia. Los "culturalistas" obtienen más apoyo a nivel nacional que internacional. De ellos, los más representativos son los "mayistas". Son los que más éxito están teniendo; sin duda, ayuda el hecho de que la cultura maya sea la preferida por los estadounidenses, creadores de la política de la identidad (Pitarch y Moreno, 2002).

Otro criterio para clasificar a las organizaciones indígenas es su tamaño. Esta clasificación da cuenta de un rasgo sumamente importante de ellas, su representatividad: *Por lo general, las organizaciones de carácter local son las que cuentan con una relación mayor con su base, mientras que las grandes organizaciones de carácter nacional a menudo se nuclean más en torno a sus dirigentes (que funcionan también como intelectuales indígenas) y adquieren legitimidad porque son interlocutores del Estado* (Pitarch y Moreno, 2002). En directa relación con la representatividad está el liderazgo de estas organizaciones. Los líderes son indígenas, pero formados mayoritariamente en la cultura occidental y, por lo tanto, con perspectivas muy diferentes a las de la mayoría de la población india. Con el cambio de visión varían también los intereses, por lo que es cuestionable si estos líderes realmente buscan los mismos objetivos que las personas a quienes supuestamente representan.

Según su tamaño, las organizaciones indígenas pueden ser pan-nacionales y nacionales, sin un sistema de elección concreto, por lo que nadie vota para elegir a los líderes, que, como consecuencia, no representan realmente a los indígenas, por lo que su grado de legitimidad es bajo; a pesar de ello, los Estados negocian con ellas; en realidad, la legitimidad se la confiere el hecho de ser interlocutores de los Estados. Organizaciones en base a la lengua, que cuentan con baja identificación. Organizaciones de carácter regional. Y, por último, organizaciones municipales y de aldea, locales, que tienen un grado de identificación muy alto, mucha gente se identifica con ellas, y también poseen un alto grado de participación. Estas organizaciones suelen perseguir fines muy concretos y pragmáticos; son de carácter coyuntural, para resolver problemas puntuales; y se fundan, escinden y destruyen continuamente, son muy numerosas (Pitarch y Moreno, 2002).

## Causas del surgimiento de las organizaciones indígenas

A propósito de dilucidar qué ha sido lo que ha provocado la proliferación del movimiento indígena tal como hoy se presenta, Rodolfo Stavenhagen expresa lo siguiente: *Algunos observadores colocan esta reestructuración en el marco de la “ola de democratización” que ha ocurrido en América Latina durante los años setenta y ochenta. Otros reconocen el papel activo que las propias organizaciones indígenas han desempeñado en la generación de estos cambios* (Stavenhagen, 1997: 15). Representa una interesante discusión la cuestión de si la toma de protagonismo y de poder político de las asociaciones indígenas parte de un planteamiento consciente por su parte y de la consecuente lucha para lograrlo, o si, por el contrario, ha sido la coyuntura internacional la que lo ha permitido e incluso potenciado.

Profundizando más en la cuestión, Guillermo Bonfil Batalla explica el resurgimiento de las organizaciones políticas indígenas en México a través de varios factores que divide en exógenos y endógenos. Los primeros serían: la persistencia de diversos modos de producción articulados con el modo de producción capitalista dominante; las formas concretas de articulación que reproducen aspectos ideológicos y sociales de la situación colonial; el reconocimiento del hecho “pluralismo étnico” por parte del Estado; la incapacidad del sistema dominante para incorporar al sector de la población “marginal” que está en disponibilidad de hacerlo; la coyuntura política reciente;<sup>7</sup> y la coyuntura internacional.<sup>8</sup> En lo que se refiere a los segundos, los factores endógenos, serían: las identidades primordiales;<sup>9</sup> la necesidad de espacios propios; y el surgimiento de una nueva élite potencialmente dirigente.<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Todos los que siguieron con alguna atención los acontecimientos indígenas mexicanos a partir de 1975, están conscientes de que el gobierno auspició directa y ostensiblemente el surgimiento de las nuevas organizaciones políticas indígenas. Incluso esto llevó a ciertos grupos a denunciar las nacientes organizaciones como creaciones espúreas del régimen, que sólo buscaría manipular y mediatizar a través de ellas las legítimas luchas de un sector campesino (Bonfil, 1995: 377 y 378).

<sup>8</sup> Los movimientos étnicos han tomado protagonismo en los últimos años gracias a la difusión que les han dado los medios de comunicación porque apoyan, con su misma existencia, el cuestionamiento global del proyecto histórico de Occidente, tan en boga en la actualidad: *Todos estos temas, cuya discusión estaba vedada hace apenas pocos años, son hoy materia de información y discusión cotidiana. La disidencia de las minorías va cobrando visibilidad política, ideológica y hasta comercial -en el peor sentido de este término. Las organizaciones étnicas se hacen presentes en todos los escenarios y amplían sus contactos y sus alianzas. Se ha rebasado el nivel local y aun el nacional, que caracterizaron hasta ahora a este tipo de movimientos; la acción se ensancha ya a escala internacional* (Bonfil, 1995: 379).

<sup>9</sup> El autor, que esgrime una concepción de la identidad en predominantemente esencialista, aduce lo siguiente como causa interna del surgimiento del movimiento indígena: *En la base están las identidades primordiales, las de todo ser humano en cualquier condición social imaginable: la comunidad de lenguaje, con todas sus implicaciones simbólicas; la comunidad de experiencias vitales de la infancia (normas y fórmulas comunes); la continuidad y permanencia del grupo; la praxis social cotidiana. Todo esto, llámesele de cualquier manera, conforma un “nosotros” distinto de “los otros”. La calidad de la identidad étnica como fenómeno primordial de la existencia social es el fundamento último (al margen de estructuras y coyunturas) de las solidaridades y las distancias que se manifiestan a través de las organizaciones políticas indígenas* (Bonfil, 1995: 380).

<sup>10</sup> [...] un sector de la juventud indígena que fue reclutado y entrenado para actuar como agente de cambio y/o para incorporarse eventualmente a la sociedad dominante, no alcanza el “pase” ni ve realizadas sus nuevas aspiraciones debido a las limitaciones del propio sistema. Simultáneamente, a ciertos grupos de ese sector se les presenta la perspectiva de actuar institucionalmente (en términos nacionales) en tanto indígenas; se les abre la posibilidad de

De los factores que actúan como causas del surgimiento de las organizaciones indígenas apuntados por Bonfil Batalla, cabe destacar el reconocimiento del “pluralismo étnico” por parte del Estado, la coyuntura política reciente, la coyuntura internacional, las identidades primordiales y el surgimiento de una nueva élite potencialmente dirigente. Exceptuando las identidades primordiales, los otros cuatro factores permiten explicar el nacimiento de las organizaciones indígenas como consecuencia del respaldo nacional e internacional. El surgimiento de una nueva élite potencialmente dirigente es un factor que requeriría de cierta puntualización. Resulta innegable la emergencia reciente de esta élite, protagonista absoluta del movimiento indígena actual, pero podría apuntarse que no surge únicamente por voluntad propia, debido a que sienten que el sistema les limita, sino que probablemente emergen porque el sistema se lo permite y lo hace porque el Estado reconoce el “pluralismo étnico”, por la coyuntura política reciente -nacional- y por la coyuntura internacional. En cuanto a las “identidades primordiales”, podría afirmarse que no son un factor causante de la proliferación del movimiento indígena, aunque en cierto sentido contribuyen a su difusión, porque constituyen una de las ideas fundamentales del indianismo, ideología representada básicamente por la mencionada élite indígena, que en su discurso utiliza una concepción primordialista o esencialista de la identidad.

La materialización de la globalización fue en gran medida lo que hizo posible la difusión e implantación de las tendencias ideológicas que surgen en la década de 1970. La eclosión de este fenómeno, en la década de 1990, favorecerá la toma de conciencia étnica, tanto por parte de la totalidad de la población como de los propios indígenas, puesto que es un período de resurgimiento de numerosas identidades. Se trata de un proceso doble, la implantación de la homogeneización cultural y económica y la reacción particularista contra ella. La globalización hace que los [...] *estados nacionales, como los hemos vivido hasta este momento, estén perdiendo aceleradamente ámbitos de autonomía y decisión, en beneficio de alternativas que se toman a nivel transnacional* [...] (Bonfil Batalla, en Valenzuela Arce, 1992: 203), de las que las organizaciones indígenas constituyen un ejemplo típico.

La globalización resulta beneficiosa para las organizaciones indígenas, puesto que éstas veían en el Estado a su mayor enemigo y, finalmente, este fenómeno supone un debilitamiento del Estado nacional frente al fortalecimiento de poderes transnacionales y de las particularidades. En lo que se refiere al resurgimiento de identidades, [...] *colectivas, étnicas, regionales, nacionales que, de acuerdo con lo que nos enseñaron a pensar hace 20 o 30 años, deberían haberse debilitado y en algunos casos desaparecido, o haberse subsumido en las identidades mayores que representaban los estados nacionales. Lo que vemos en la realidad es exactamente otra cosa, y pueblos que parecían ocultos y disfrazados, aparecen de nuevo con su propio rostro, su propia voz y reclaman el derecho de ser tomados en cuenta con su particularidad* (Bonfil Batalla, en Valenzuela Arce, 1992: 203).

Dentro de la "moda identitaria" dominante, puede hablarse de varias corrientes políticas e ideológicas referidas al trato a la diferencia a nivel mundial, diferentes pero muy relacionadas entre sí: multiculturalismo, pluralismo, aplicación de políticas de la identidad, etc. Para empezar,

---

*instituir una praxis profesional que se defina como reservada para los indígenas. Se colocan así en posición de ser interlocutores válidos, aceptables por el poder instituido* (Bonfil, 1995: 381).



hay que hacer notar que el denominador común de la mayor parte de las nuevas corrientes de pensamiento es el rechazo al paradigma ilustrado: *Una perspectiva actualmente en boga examina los modos por los cuales las críticas contemporáneas del legado de la Ilustración están desafiando la idea de que la razón occidental es universal y los valores occidentales superiores a todos los demás. Esta perspectiva pretende socavar el denominado "proyecto de la Ilustración" (con su énfasis en la razón discursiva, la ciencia positiva, el liberalismo, el dualismo sujeto-objeto, etc.) con el fin de fomentar los desafíos planteados por las minorías etnoraciales, a las que se supone que son las prácticas y creencias occidentales* (Klor de Alva, 1994: 520).

Las políticas de la identidad serían las prácticas políticas que, basadas en el discurso identitario, es decir, de la diferencia, teóricamente, la respetan, aunque sus detractores afirman que, en realidad, la acentúan. Son políticas fuertemente excluyentes, puesto que el individuo debe adscribirse a una identidad, ahondándose las diferencias con los otros, al tiempo que se refuerzan las similitudes con el propio grupo. El multiculturalismo hace alusión a la convivencia y respeto mutuo de grupos diferentes dentro de un país, regulados legalmente. Mientras que el pluralismo es concebido más como opción personal, como elección individual de las identidades con las que cada uno se identifica, especialmente en lo que respecta a cuestiones como hábitos y costumbres. Al tratarse de una cuestión de actitud, no de regulación legal, el pluralismo es más sencillo de aplicar que el multiculturalismo. La vigencia, a nivel internacional, de ambas corrientes ha favorecido la proliferación de las organizaciones indígenas, respaldándolas ideológicamente.

El multiculturalismo consistiría en afirmar políticamente las demandas de reconocimiento y diferenciación de los sectores subalternos de la sociedad. Uno de los principales teóricos de la política del reconocimiento es Charles Taylor, que defiende esta corriente alegando que el reconocimiento de la identidad del individuo es una necesidad básica que, en caso de ser negada, puede dañar seriamente a la persona. Para el autor el derecho a la identidad es inalienable puesto que está íntimamente ligado con la igualdad de todos los seres humanos y su derecho a la dignidad, premisas universalmente aceptadas desde la caída del Antiguo Régimen. La democracia sólo puede existir si se basa en estas dos premisas. Pero, por otra parte, Taylor es un liberal convencido. Resulta interesante cómo compatibiliza este autor la ciudadanía universal -la igualdad de derechos- con el derecho a la identidad -el reconocimiento de la diferencia, que no debe confundirse con la discriminación a la inversa o discriminación positiva, que es una medida coyuntural, temporal, que plantea el reconocimiento de diferencias sólo hasta que se subsanen determinadas desigualdades y todo vuelva al no reconocimiento-. El autor afirma que son compatibles. Argumenta para ello que las políticas de negación de la diferencia no son más que imposiciones de las particularidades culturales dominantes. Las democracias liberales pueden y, de hecho, deben respetar las diferencias individuales, ello se debe a que la autonomía humana es el núcleo de la dignidad -presupuesto de la democracia-. Obviamente, las democracias liberales garantizan ciertos derechos inalienables que están por encima de cualquier diferencia, pero ello no significa que el liberalismo deba declararse neutral en lo que se refiere al respeto de las diferencias culturales, por el contrario, debe asegurarlas (Taylor, 1993).

Otro defensor del reconocimiento de la diferencia en las sociedades liberales es Will Kymlicka. Según este autor, la heterogeneidad es una característica de la casi totalidad de países del mundo, pero, a pesar de ello, los gobernantes liberales occidentales no se han preocupado



apenas de ello a lo largo de la historia, recurriendo al etnocidio y al genocidio para dar solución los problemas que causaban las minorías étnicas. Sin embargo, a partir de mediados del siglo XX se empezaron a tomar en consideración las minorías, pero no de la forma adecuada, pues, según afirma el autor, se creyó que el problema se resolvería simplemente garantizando el respeto a los derechos humanos. Así, el Estado elude toda responsabilidad con respecto a los derechos específicos de las minorías, la única excepción la constituyen las políticas de discriminación positiva, pero -como se ha afirmado con anterioridad- son meramente coyunturales.

Kymlicka se muestra favorable a la intervención del Estado en cuestiones étnicas: *Creo por tanto que resulta legítimo y, de hecho, ineludible, complementar los derechos humanos tradicionales con los derechos de las minorías. En un Estado multicultural, una teoría de la justicia omniabarcadora incluirá tanto derechos universales, asignados a los individuos independientemente de su pertenencia de grupo, como determinados derechos diferenciados de grupo, es decir, un "estatus especial" para las culturas minoritarias* (Kymlicka, 1995: 19). Pero, al igual que Taylor, Kymlicka opina que los derechos de las minorías deben estar subordinados a los principios de libertad individual.

Un autor sumamente crítico con las políticas de la diferencia, Adam Kuper, argumenta que en el multiculturalismo, originario de Estados Unidos, el objetivo que subyace es el reemplazo del *melting pot* por una ideología antiasimilacionista. Según este autor, el protagonista de la lucha multicultural es el actor cultural, que se define por su identidad -la noción de identidad es la base de esta corriente-. Esta noción de identidad, norteamericana y multiculturalista, es esencialista en dos aspectos según el autor, puesto que [...] *uno tiene una identidad esencial que, a su vez, deriva del carácter esencial de la colectividad a la que pertenece. La adscripción a un grupo se puede establecer únicamente después de un prolongado proceso de autoinspección, pero no se puede escapar a la propia identidad* (Kuper, 1999: 274). La antropología americana contemporánea aparentemente critica este esencialismo identitario, pero parece que la crítica no es tal, puesto que encabezan la defensa a ultranza de la diferencia hasta el punto de pasar de valorarla a rendirle culto.

Debido en gran medida al debate internacional originado por las corrientes políticas descritas, orquestado por Estados Unidos, cuna de las mismas, México ha introducido importantes innovaciones en su modo de manejar la diferencia. El Estado mexicano decidió, como causa de la crítica al indigenismo oficial llevada a cabo entre la década de los 70 y la de los 90, asumir su heterogeneidad, no para integrarla, sino para conservarla. Así, comienza un período de valoración de la diferencia que permanece hasta nuestros días: *En fin, lo que requerimos es encontrar los caminos para que florezca el enorme potencial cultural que contiene la civilización negada de México, porque con esa civilización, y no contra ella, es como podemos construir un proyecto real, nuestro, que desplace de una vez para siempre el proyecto del México imaginario que está dando las pruebas finales de su invalidez* (Bonfil, 1990: 12). El objetivo final de la valoración de la diferencia en México es, como afirma Bonfil, la construcción de un proyecto de nación pluralista y es en este marco ideológico que proliferan las organizaciones indígenas. Resultaría difícil, dado el escenario nacional e internacional en que nace el movimiento indio, afirmar que éste surge de manera independiente, debido a causas internas, por el contrario, parece innegable que factores externos han aportado a estas movilizaciones el espacio necesario para desarrollarse, así como la ideología que las respalda, vertebra y legitima.



## Recapitulación final

Comienza este escrito con una breve revisión del indigenismo mexicano, de sus rasgos característicos y de algunos de sus principales teóricos. Después se aborda la descripción de la crisis del indigenismo, centrándola en dos de sus principales protagonistas, los llamados “antropólogos críticos” y las organizaciones indígenas. En lo que respecta a los antropólogos, se trata con detalle el relevante libro *De eso que llaman antropología mexicana* en lo tocante a las críticas al indigenismo clásico que contiene. Y en cuanto a las organizaciones indígenas, se lleva a cabo un recorrido por la historia de las mismas y se enumeran varias tipologías de organizaciones en función de diferentes criterios. Por último, se trata de explicar las causas del surgimiento de las organizaciones indígenas, en particular, y del cambio de paradigma, del indigenismo al pluralismo, y, con él, de proyecto nacional, en general. En relación con ello, se pone énfasis en la importancia del cambio de paradigma a nivel internacional para comprender lo acontecido en México desde la década de 1970 hasta la de 2000.

Varias cuestiones sobresalen en los temas enunciados. En primer término, resulta relevante algo que varios de los autores revisados señalan. Éstos hacen referencia a que los indígenas mexicanos no actúan, hasta la década de 1970, bajo una “política propia” debido a que hasta ese momento el Estado los ha utilizado como símbolo nacional. Esta apreciación es destacable porque, sin duda, pone de relevancia una muy particular relación entre Estado mexicano e indígenas a lo largo de la historia, diferente a la que se da en el resto de países latinoamericanos. No obstante, cabría preguntarse si esta utilización de la identidad indígena por parte del Estado no continúa hoy en día, aunque de manera diferente.

Por otra parte, como los autores consultados afirman, hasta la década de los 70 las organizaciones indígenas existían, pero eran instrumentos en manos del Estado para controlar a estas poblaciones; mientras que, a partir de los 70, muchas organizaciones continúan, incluso con el mismo nombre, surgiendo otras muchas nuevas, y todas ellas van adquiriendo poder político. El hecho descrito es innegable, pero hay algo, relacionado con la cuestión de la legitimidad del liderazgo, que merece ser puntualizado, y es el riesgo de dar por supuesto que son las poblaciones indígenas quienes toman dicho poder político, y con él su propio destino, en sus manos. Por el contrario, puede plantearse una discusión, puesto que, si bien es cierto que hasta los 70 el control de las organizaciones indígenas está en manos del Estado, en esos años es dudoso que pase a manos de sus bases, sino de las élites indígenas, formadas, a partir de entonces, por los intelectuales que lideran las organizaciones.

Podría concluirse, por último, que entre 1970 y 1990 se produce el nacimiento, denominado también resurgir, de las organizaciones indígenas en México. Si el fenómeno se observa desde una perspectiva aislada, podría afirmarse que es independiente, que los indígenas deciden que ha llegado el momento de tomar su destino en sus manos. Lo que en este trabajo se propone es una visión del fenómeno inserto en la coyuntura histórica, nacional e internacional, en que se produce. Desde este punto de vista, el movimiento indígena puede interpretarse como un rasgo más de un cambio de paradigma a escala mundial. El paradigma ilustrado, que hacía prevalecer la razón y la hegemonía del modelo occidental está siendo sustituido por otro, menos

homogeneizador, que valora y enfatiza la diferencia. En él, la identidad se utiliza como valor político, como argumento de negociación en un contexto en el que el tratamiento de la heterogeneidad ha pasado a ser cuestión prioritaria en los estados que cuentan con población indígena.



## BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Un postulado de política indigenista", en Aguirre Beltrán, Gonzalo, *Obra polémica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia y La Casa Chata, México, 1976.
- Aguirre Beltrán, Gonzalo, "Panorama de la antropología social y aplicada", en Gamio, Manuel, *Arqueología e indigenismo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1986. Publicado por primera vez en 1968.
- Báez-Jorge, Félix, "Antropología e indigenismo en Latinoamérica: señas de identidad", en León-Portilla, Miguel, Manuel Gutiérrez Estévez y Gary Gossen (editores), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001.
- Barre, Marie Chantal, *Ideologías indigenistas y movimientos indios*, Siglo XXI, México, 1983.
- Bartolomé, Miguel Ángel, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, 1997.
- Bonfil Batalla, Guillermo, "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.
- Bonfil Batalla, Guillermo. *México profundo: una civilización negada*, Grijalbo y Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990.
- "Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica", en Bonfil Batalla, Guillermo, *Obras Escogidas*, tomo 1, Instituto Nacional Indigenista, México, 1995.
- Caso, Alfonso, *Indigenismo*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1958.
- Comas, Juan (1961) "La heterogeneidad cultural y el planteamiento integral de la educación en América Latina", separata de *La Palabra y el Hombre*, Número 18, pp. 229-255.
- Gamio, Manuel, *Forjando patria: pro-nacionalismo*, Editorial Porrúa, México, 1982. Primera edición de 1916.
- Klor de Alva, Jorge, "La disputa sobre un Nuevo Occidente: política cultural e identidades múltiples en fin de siglo", en Gossen, Gary (editor), *De palabra y obra en el Nuevo Mundo*, Volumen 3, Siglo XXI, Madrid, 1994.
- Kuper, Adam, *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona, 1999.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1995.
- Marzal, Manuel M., *Historia de la antropología indigenista: México y Perú*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1981.
- Nolasco Armas, Margarita, "La antropología aplicada en México y su destino final: el indigenismo", en Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.
- Núñez, Verónica, *Crisis y redefinición del indigenismo en México*, Instituto Mora, México, 2000.
- Olivera, Mercedes, "Algunos problemas de la investigación antropológica actual", en Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.
- Pérez Montfort, Ricardo, "Indigenismo, hispanismo y panamericanismo en la cultura popular mexicana de 1920 a 1940", en Blancarte, Roberto (compilador), *Cultura e identidad nacional*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Pitarch, Pedro (2001) "Los zapatistas y la política de la identidad", *Letras Libres*, Año 1, Número 1.
- Pitarch, Pedro y Martha Moreno, "La población indígena de México: la lengua y otros criterios de clasificación", en México, Observatorio de Conflictos, Serie Indigenismo, Centro de Investigaciones para la Paz, Madrid, 2002.
- Stavenhagen, Rodolfo, "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en Gutiérrez, Manuel (compilador), *Identidades étnicas*, Casa de América, Madrid, 1997.
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*, Fondo de Cultura Económica, México, 1993.
- Valencia, Enrique, "La formación de nuevos antropólogos", en Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, *De eso que llaman antropología mexicana*, Nuestro Tiempo, México, 1970.
- Valenzuela, José Manuel (compilador), *Decadencia y auge de las identidades: cultura nacional, identidad cultural y modernización*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, 1992.
- Villoro, Luis, *Los grandes momentos del indigenismo en México*, El Colegio de México, El Colegio Nacional y Fondo de Cultura Económica, México, 2005. Primera edición de 1950.
- VV.AA., *¿Ha fracasado el indigenismo en México? Reportaje de una controversia*, Sep-Setentas, México, 1973.

Warman, Arturo, "Todos santos y todos difuntos. Crítica histórica de la antropología mexicana", en Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, De eso que llaman antropología mexicana, Nuestro Tiempo, México, 1970.

Warman, Arturo, Margarita Nolasco, Guillermo Bonfil, Mercedes Olivera y Enrique Valencia, De eso que llaman antropología mexicana, Nuestro Tiempo, México, 1970.

Zolla, Carlos, (2005) "Alberto Beltrán y la iconografía del indigenismo", América Indígena, Volumen LXI, Número 1, pp. 6-9.





**Universidad de Alcalá**  
**Instituto de Estudios Latinoamericanos**

---

Todas las publicaciones están disponibles en la página Web del Instituto: [www.ielat.es](http://www.ielat.es)

© Instituto de Estudios Latinoamericanos (IELAT)

Los documentos de trabajo que IELAT desarrolla contienen información analítica sobre distintos temas y son elaborados por diferentes miembros del Instituto u otros profesionales colaboradores del mismo. Cada uno de ellos ha sido seleccionado y editado por el IELAT tras ser aprobado por la Comisión Académica correspondiente.

Desde el IELAT animamos a que estos documentos se utilicen y distribuyan con fines académicos indicando siempre la fuente. La información e interpretación contenida en los documentos son de exclusiva responsabilidad del autor y no necesariamente reflejan las opiniones del IELAT.

---

Instituto de Estudios Latinoamericanos  
Colegio de Trinitarios  
C/Trinidad 1 – 28801  
Alcalá de Henares (Madrid)  
España  
34 – 91 885 2579  
[ielat@uah.es](mailto:ielat@uah.es)  
[www.ielat.es](http://www.ielat.es)

P.V.P.: 20 €